

LAS INFLUENCIAS ORIENTALES EN EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL: DE LA ILUSTRACIÓN AL IDEALISMO POSTKANTIANO

GABRIEL TEROL ROJO
Universidad de Valencia

RESUM: Repasamos las influencias orientalistas del pensamiento occidental en el período comprendido entre los siglos XVII y XVIII, subrayando estas influencias en tres representantes de la Ilustración (Leibniz, Wolff y Hume), un representante de la reacción al racionalismo ilustrado (Herder) y dos representantes del idealismo postkantiano posterior (Schelling y Hegel), para constatar la relevancia de estas influencias. Proponemos exponer la trayectoria del pensamiento occidental de modo que alcancemos cronológicamente a los autores que hemos señalado y que, sin ser los únicos influenciados por un orientalismo cultural, sin duda resultan incuestionables para evaluar dicha influencia. Esta investigación propone presentar las referencias biográficas de estos seis representantes del filosofar occidental para argumentar, por un lado, la insalvable interrelación cultural que el binomio oriente-occidente en temas culturales parece aislar y, por otro, ordenar esa influencia.

PARAULES CLAU: Pensamiento occidental, tradición filosófica china, la Ilustración y China, el postkantismo y la filosofía china.

The orientalist influences of the western thought: from the enlightenment to postkantian idealism

ABSTRACT: The following article revises the orientalist influences of the western thought in the period understood between the seventeenth and the eighteenth centuries, emphasizing these influences in three representatives of the Enlightenment (Leibniz, Wolff and Hume), a representative of the reaction to the illustrated rationalism (Herder) and two representatives of the later postkantian idealism (Schelling and Hegel) to state the importance of these influences. For this purpose we propose to expose the path of the western thought so that we can reach chronologically the indicated authors, who, without being the only ones influenced by a cultural orientalism, undoubtedly turn out to be unquestionable to evaluate the above mentioned influence. This investigation presents the biographical references of these six representatives of the western philosophy to argue, on one hand, the

insurmountable cultural interrelationship that the binomial east-west seems to isolate in cultural topics and, on the other hand, to arrange this influence.

KEY-WORDS: Western thought, Chinese philosophical tradition, the Enlightenment and China, the post-Kantism and the Chinese philosophy.

1. El pensamiento occidental del siglo xvii al siglo xix

Suele hablarse del origen de la filosofía moderna occidental con René Descartes, en Francia, y con Francis Bacon, en Inglaterra, y aunque pueda resultar cuestionable el epíteto de «moderno» al pensamiento que se generó en el siglo xvii, es indudable que las filosofías del xvi implican una ruptura con la tradición medieval y post-medieval.

En ese marco, el pensamiento renacentista y posrenacentista se irguió como garante y continuador del antiguo filosofar de la Grecia antigua desde el supuesto –inicial e impreciso– de que en la Edad Media no hubo nada parecido al auténtico filosofar.

La supuesta autonomía de la filosofía moderna como producto de la razón frente a la subordinación a la teología cristiana de la filosofía medieval resulta una excesiva simplificación, tanto por la defensa tomista de la independencia de la filosofía,¹ y su tendencia final a la separación, en el siglo xiv, como consecuencia de la crítica nominalista de la metafísica tradicional; como por los intentos cartesianos de armonizar sus ideas filosóficas con las exigencias del dogma católico,² por ejemplo su teoría de la substancia con el dogma de de la transubstanciación. La verdad es que mientras autores como Descartes, Pascal, Malebranche, Locke o Berkeley se diferencian precisamente en estos términos de Spinoza, Hobbes, Hume y, por descontado, todos los materialistas franceses del xvii, no es menos cierto que podemos evaluar una progresiva emancipación de la filosofía respecto a la teología. Con todo, tanto el esfuerzo del aquinatense que nunca dejó de ser un

¹ A propósito del pensamiento tomista recomendamos: E. Gilson, *El tomismo*, trad. E. Múgica, Pamplona, Eunsa, 1989; B. Davies (Ed.), *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford University Press, 1992; N. Kretzmann y E. Stump (Eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Nueva York, Cambridge University Press, 1993.

² Recomendamos, para contrastar las afirmaciones sobre el pensamiento de Descartes y su relación con el dogma católico, las siguientes obras: E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, París, Vrin Reprise, 1913; *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, Vrin, 1930; H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, París, Vrin, 1924; y M. Gueroult, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, París, Vrin, 1955.

teólogo como el del filósofo del *método* sirvieron, qué duda cabe, a estos términos.

En este contexto, podemos concluir que este desplazamiento hacia terrenos autónomos que el filosofar europeo inició en estos parámetros dinamizó el estudio del hombre y de la naturaleza, y de ahí el denominado *humanismo* renacentista. Con el cambio desde el carácter teocéntrico de los grandes sistemas medievales hasta la posición del centro del interés en la naturaleza, como sistema unificado y dinámico, el pensamiento filosófico del **xvii** se dejó influir especialmente por el movimiento científico del Renacimiento y, sobremanera, por la obra de Newton, lo cual estimuló la concepción mecanicista del mundo. Se combinaron las filosofías especulativas de la naturaleza con la ciencia renacentista, y con el desarrollo de la ciencia física se estimuló a la filosofía al descubrimiento de nuevas verdades acerca del mundo. Esa filosofía natural o filosofía experimental en lo que llegó a convertirse la nueva ciencia física vino a unirse a los progresos en astronomía y química, destacando al científico sobre el filósofo, pero instando a éste a elaborar una auténtica y eficaz ciencia del hombre.

Lo que sigue a continuación es un seguimiento por los principales autores del pensamiento occidental influenciados por algún grado de orientalismo.³ Siguiendo el hilo histórico que venimos narrando, y con la finalidad de exponer y destacar esa influencia en su creación filosófica, y que pueda haber sido relevante para ella misma, sugerimos continuar con los hábitos academicistas de dividir la filosofía prekantiana en dos corrientes.

³ Para destacar la influencia de la tradición oriental en occidente, destacamos: B. A. Scharfstein, I. Alon, S. Biderman, D. Daor y Y. Hoffmann, *Philosophy East/Philosophy West: A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic and European Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1978. De igual modo, para hacer lo propio en concreto con la cultura china en la historia intelectual del Oeste, recomendamos los pioneros trabajos de D. F. Lanch «The Chinese Studies of Andreas Müller», en *Journal of American Oriental Society*, nº 60, 1940, pp. 564-75; *The Preface to Leibniz's Novissima Sinica*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1957, y su *Asia in the Making of Europe*, 2 vols., University of Chicago, 1965, y especialmente el artículo «China in Western Thought and Culture», en *Dictionary of the History of Ideas*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, pp. 353-73. Merece especial atención la obra de D. E. Mungello (Ed.) *China Mission Studies (1550-1800)*, Mahopac, Nueva York, mimeografía, 1978. También es recomendable el trabajo histórico de J. Van Kley «Europe's 'Discovery' of China and the Writing of World History», en *American Historical Review*, nº 76, 1971, pp. 358-85; «News from China; Seventeenth Century Notices of the Manchu Conquest», en *Journal of Modern History*, nº 45, 1973, pp. 561-82; «An alternative Muse: the Manchu Conquest in European Literature», en *European Studies Review*, nº 6, 1976, pp. 21-43. También merece atención la obra de D. W. Treadgold, *The Western in Russia and China*, vol. 2, China, 1582-1949, Cambridge University Press, 1973.

La primera comprendería los sistemas racionalistas continentales, mientras que la segunda comprende el empirismo británico. En estos términos, hemos destacado a los autores de este período que más relevancia orientalista presentan en sus filosofías: Leibniz, Wolff y Hume, respectivamente. Empecemos con el primero de ellos, caracterizando su orientalismo.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646-1716). Gran estudioso de la filosofía griega y la escolástica, ello no descartó una buena opinión y conocimiento de pensadores modernos como Hobbes, Gassendi, Descartes, Kepler o Galileo bajo la dirección del profesor James Thomasius. Pero, indudablemente, fue la idea aristotélica de las formas substanciales la que más influyó en su teoría mecanicista. Con seguridad nos encontramos ante el filósofo prekantiano que mejor y más extenso conocimiento tuvo de los escolásticos. Su multiplicidad de intereses le hizo ser un hombre abierto a su tiempo, y su curiosidad intelectual no dudó en presentar el espinosismo como consecuencia lógica del cartesianismo, y tampoco en calificar la opción cartesiana, tamizada de espinosismo, de auténtica vía hacia el ateísmo. No cabe duda que la personalidad de diplomático, cortesano y hombre de mundo sirvió de refuerzo en su interés en la fundación de sociedades eruditas, ocupándose con ello del problema de unir las diversas confesiones cristianas; de proponer un plan para una alianza entre estados cristianos, una especie de Europa unida por el cristianismo; y en esos términos, también se interesó en la reciente información acerca del Lejano Oriente que empezaba a infiltrarse en Europa, e incluso llegó a defender a los misioneros jesuitas de China en relación con la controversia de los ritos.⁴ Su interés filosófico y matemático se activó cuando esa cristiandad de regreso a Europa trajo consigo los primeros «juegos chinos»⁵ e incluso llegó a proponer a algunos de esos jesuitas que planteasen al emperador Kāngxī –tercer emperador de la dinastía Qīng– la posibilidad de establecer una sociedad científica cuya finalidad sería la de propagar y difundir el conocimiento científico mutuo.⁶

⁴ F. Copleston, *Historia de la filosofía*, Volumen IV, Barcelona, Ariel, 1991, pp. 250-251.

⁵ Como testifica el propio Leibniz en su artículo «Annotatio de quibusdam ludis...», en *Miscellanea Berolinensia*, I (1710), p. 25.

⁶ Leibniz al padre Grimaldi el 20 de diciembre de 1696. Citado en parte en Franz Rudolf Merkel, *Leibniz und die China-Mission*, Leipzig, 1920, p. 35. Especial interés tiene para este tema el prólogo de Leibniz a la obra *Novissima Sinica* [Última correspondencia de China], publicado en 1697, cuyo prólogo puede encontrarse en L. Dutens (Ed.) *Gothefredi Guillielmi Leibnitii... opera omnia...*, IV, Ginebra, 1747, pp. 78-86, y la obra A. Reichwein, *China and Europe – Intellectual and Artistic Contacts in the*

Con todo, el descubrimiento del mundo asiático por parte de Leibniz, en ese momento en que Europa descubría una enorme civilización independiente, dinamizó su interés por todo cuanto tuviese que ver con el «el país del centro» y, muy pronto, su curiosidad se pudo ir saciando en múltiples librerías de Viena, Hanover, Múnich y Berlín por medio de diversos estudios y trabajos de los misioneros. No obstante, este documentado interés no debe justificar la impresión de que los trabajos de Leibniz sobre China tengan una sistematización,⁷ especialmente su tardío interés por la lengua china, la cual utilizó para arrojar luz sobre recientes teorías de lingüística comparativa. En este campo destacamos su interés en la teoría de Jacob Gohl –orientalista alemán– sobre la artificialidad de la lengua china, quien defendía que ésta había sido inventada toda de una vez para facilitar la comunicación verbal entre las numerosas naciones que componía la denominada China. Las implicaciones de esta teoría y la de John Webb, que defendía la primitividad de la lengua china, indujeron a nuestro autor a investigar sobre el pragmatismo de la lengua china como un lenguaje universal. Su interés en la lengua china como un lenguaje universal ocupó buena parte de su curiosidad sobre la cultura china,⁸ lo cual lo llevó a defender el razonamiento de que la lengua china y sus ideogramas son dos lenguas diferentes, una para ser oída y la otra para ser leída.⁹ Posteriormente, conocerá a Andreas Müller y su *Key to Chinese*, que constituirá un impulso en sus estudios de lengua china.

154

En 1664 la Compañía francesa de las Indias Orientales, junto a la alemana y la inglesa, entró a competir con el monopolio de interculturalismo que españoles y portugueses habían llevado a cabo en la zona. En primer lugar el padre Ferdinand Verbiest y, posteriormente, el padre Phillipe Couplet encabezaron sendos viajes hacia Europa con mucha documentación de ciencia y matemática china. Los jesuitas franceses empezaron a ser quienes documentaban el apetito cultural europeo, y fue a partir de este momento cuando Leibniz se interesó enteramente en el sincretismo entre cristiandad y ciencia y matemática

Eighteenth Century, trad. J. C. Powell, Chicago, A. A. Knopf, 1925, pp. 73-99.

⁷ Como afirma D. F. Lach en «Leibniz and China», en J. Ching, W. Oxtoby (Ed.), *Discovering China. European Interpretations in the Enlightenment*, Rochester, Nueva York, Library of the History Ideas, vol. VII, University of Rochester Press, 1992, pp. 97-98.

⁸ Para más información sobre la fascinación de nuestro autor por la escritura china y su sistema simbólico para el cálculo de razonamientos-argumentos, véase: A. K. Gangadean, *Meditative Reason: Towards a Universal Grammar*, Nueva York, Lang, 1993, y H. Ishiguro. *Leibniz's Philosophy of Logia and Language*, Nueva York, Ithaca, 1972.

⁹ L. Dutens (Ed.), *op. cit.*, p. 161.

china de estos misioneros. Cuando en 1676 Leibniz regresa a Hanover – después de cuatro años entre París y Londres –, sus nuevas ocupaciones como bibliotecario lo imposibilitan en la continuidad de sus estudios de lengua china. A pesar de ello, será a partir de 1689 – durante una estancia en Roma – cuando, en compañía del padre Grimaldi, retoma sus conversaciones sobre historia, geografía y cultura china, con un especial hincapié en la metafísica china que este jesuita le transmite por su estancia en la corte del emperador durante diecisiete años.

Por ello, además de sus intereses lingüísticos también podemos reconocer en la filosofía de Leibniz un cierto orientalismo de talante chino y, a pesar de que sus dos más reputados biógrafos del siglo xx obvian cualquier referencia a China entre sus influencias,¹⁰ con ello sólo reforzamos la necesidad de ahondar en estas cuestiones ampliamente pasadas por alto. Historiadores y sinólogos han estado más atentos a estas curiosidades en la historia de las ideas como Franz Merkel, E. R. Hughes, Donald Lach, Hellmut Wilhelm, Arthur Waley, David Mungello u Oliver Roy.¹¹ De esta manera, lejos de pretender polemizar, pero sí guiados con un objetivo de divulgación, podemos matizar esas influencias (especialmente en cuanto a su metafísica) en torno a una sugerente influencia con el neoconfucianismo de la dinastía Sòng (960-1279)¹² y reconocer a Joseph Needham como el máximo defensor de esta tesis.¹³ Este mismo autor no dudará en destacar de entre el filosofar chino una cierta «filosofía del organismo»,¹⁴ entendido como esencia compartida en todos los organismos naturales que, sin duda, trasciende el confucianismo y resalta esa filosofía vital daoísta sobre la que el propio Leibniz pretende exponer su armonía establecida. Para

¹⁰ Por un lado: B. Russell, *The Philosophy of Leibniz*, Cambridge University Press, 1900, y por otro: L. Couturat, *La Logique de Leibniz*, París, Gallica, 1901.

¹¹ Franz Merkel, *op. cit.*, E. R. Hughes, *The Great Learning and the Mean-in-Action*, Londres, Dent, 1942; Donald Lach, «Leibniz and China», en *Journal of the History of Ideas*, *op. cit.*; Hellmut Wilhelm, «Leibniz and the I Ching», en *Collectanea Comissiones Synodalis*, nº 16, 1943; Arthur Waley, en «Leibniz and Fu Hsi», en *Bulletin of the London School of Oriental Studies*, II, 1921; David Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulu, The University of Hawaii Press, 1977; Oliver Roy, *Leibniz et la Chine*, París, Vrin, 1972. Esta lista no es exhaustiva y es tomada y mejorada de D. J. Cook y H. Rosemont, Jr. «The Pre-established Harmony Between Leibniz and Chinese Thought» en J. Ching, W. Oxtoby (Ed.), *Discovering China. European Interpretations in the Enlightenment*, Rochester, Nueva York, Library of the History Ideas, vol. VII, University of Rochester Press, 1992, p. 82.

¹² A este respecto, resulta muy clarificador el trabajo de D. E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, *op. cit.*

¹³ Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press, 1954, vol. II.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 498.

Needham no hay duda de las influencias orientales de Leibniz, y tras nuestra breve exposición, al menos queda patente su interés biográfico y su consideración.

El contexto histórico de las corrientes racionalistas y empiristas se caracteriza por el fenómeno de la Ilustración.¹⁵ Ésta presenta unas particularidades en su manifestación francesa. Por un lado se la concibe como una crítica destructiva de abierta hostilidad contra el cristianismo y, con la misma fuerza, contra los sistemas políticos y los desarrollos políticos y sociales. Todo ello es incuestionable *de facto*, pero no cabe duda de que limitar la filosofía francesa del siglo XVIII a un «ataque prolongado al trono y al altar sería inadecuado».¹⁶ Por nuestra parte, nos remitimos a la relación que destacamos entre los misioneros franceses de vuelta de sus estancias en Asia y a la repercusión e influencia cultural que ejercieron sobre la intelectualidad francesa, civil y religiosa.

Otro caso es el de la Ilustración alemana.¹⁷ Ésta podemos dividirla en dos fases: la primera fase podría representarse en la figura de Christian Thomasius, hijo de uno de los maestros de Leibniz, Jakob Thomasius. Sus ideas filosóficas pueden servirnos para calificar esta fase,¹⁸ de cierta hostilidad hacia la metafísica y el puro intelectualismo justificado en un determinado empirismo, caracterizada asimismo por la convicción de la superioridad francesa en el terreno de la filosofía por su capacidad de producir conocimiento real que se traduce en una filosofía superior al ser útil para la contribución del bien común o social y a la felicidad del individuo frente a las abstracciones metafísicas de los alemanes que no llevan a ningún lugar. Su principal convicción dilapida la metafísica y fuerza a la

¹⁵ Sobre la filosofía en el período de la Ilustración, destacamos: Carlos Flórez, *La Filosofía en la Europa de la Ilustración*, Madrid, Síntesis, 1998; y, especialmente, M. Hinske, *Was ist Aufklärung?*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981.

¹⁶ Para más detalle sobre las peculiaridades de la Ilustración francesa, véase: B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich*, Halle, 1927-1930; D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la révolution française (1715-87)*, París, Vrin, 1933; R. Mousnier y E. Labrousse, *Le XVIII siècle. Révolution intellectuelle, technique et politique (1715-1815)*, París, Presses Universitaires de France, 1953; y Karl Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century: A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet*, Boston, Little, Brown & Co, 1929.

¹⁷ Para más detalle sobre la Ilustración alemana, véase: W. Oelmüller, *Die Unbefriedigte Aufklärung*; W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung*, Frankfurt, 1969; J. Kopper, *Einführung in die Philosophie der Aufklärung*, Buchgesellschaft, 1979.

¹⁸ Para justificar y ampliar las teorías filosóficas y la teoría ética de Christian Thomasius, recomendamos sus obras *Ausübung der Vernunftlehre* [«Ejercicio de la doctrina de la razón»]; *Einleitung zur Vernunftlehre* [«Introducción a la doctrina de la razón»], y *Einleitung zur Sittenlehre* [«Introducción a la doctrina de las costumbres»]; *Ausübung der Sittenlehre* [«Ejercicio de la doctrina de las costumbres»], respectivamente.

razón a ser utilizada para promover el bien del hombre. Por su parte, la segunda fase también ofrece un autor que la representa. Con la filosofía de Christian Wolff,¹⁹ esta fase se distancia de su antecesora y, frente a la hostilidad ante la metafísica, ofrece un renacimiento de la filosofía académica y la metafísica de escuela, imbuido en un racionalismo que permite la convivencia entre la metafísica y la teología natural. Centrémonos en su orientalismo.

CHRISTIAN WOLFF (1679-1754). Conocido entre sus contemporáneos como «el Newton alemán», el pensamiento filosófico wolffiano es una de las mejores arquitecturas racionalistas. Frente a la Ilustración francesa, revolucionaria y enemiga de la religión, la «Aufklärung» en Alemania siguió a una reforma que había hecho ya la transformación del contenido religioso alemán de modo que se caracterizó por un espíritu más científico y racionalista. En estos términos, nuestro autor es catalogado generalmente como el popularizador de la filosofía leibniana. Auténtico introductor del alemán en las universidades y en la producción filosófica, para algunos es un mero vulgarizador y difusor del leibnismo, mientras que otros consideramos que su trabajo difusor y dinamizador fue muy relevante. Siguiendo los antecedentes de Clauberg y Leclerc, introdujo la división de la metafísica en ontología o metafísica general, teología racional, psicología racional y cosmología racional –esto es, ontologías de Dios, hombre y mundo–. Con todo, su filosofía se convirtió en la académica del siglo XVIII y será justamente ésta a la que tendrá que tomar posición Kant con su *Crítica de la razón pura*. Aparte de Leibniz, Alemania produjo muy poco hasta el momento en filosofía, por ello la función como una especie de educador filosófico de nuestro autor (muy al estilo confuciano) fue muy determinante. Criticado, con motivos, por su dogmatismo y formalismo, su sistema proporcionó una filosofía de escuela y sus ideas filosóficas trascendieron las fronteras alemanas convirtiéndose en referencia hasta el criticismo kantiano. El contacto y conocimiento de cierto orientalismo le vino muy tempranamente en su carrera académica y, de hecho, podemos señalar como su inicio las conversaciones epistolares con Leibniz a propósito de la posibilidad de considerar la lengua china como un posible lenguaje filosófico.²⁰ Sin embargo, no sería hasta más tarde,

¹⁹ De igual modo destacamos, para nuestros intereses, las obras wolffianas que siguen: *Philosophia rationalis, sive logica metodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*; *Theologia naturales* y *Philosophia practica universales*.

²⁰ Mención que aparece en una carta fechada el 20 de agosto de 1705, como se constata en C. I. Gerhardt (Ed.), *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolf aus den Handschriften der königlichen Bibliothek zu hanover*, Halle, H. W. Schmidt, 1860, p. 32.

concretamente tres años después de su llegada a la Universidad de Halle en 1706 como profesor de matemáticas y filosofía natural (recomendado por Leibniz) cuando se decidió a compaginar estudios de filosofía occidental con los de filosofía china. En el caso concreto de nuestro autor, todo su conocimiento sobre China y su cultura podemos responsabilizarlo en la figura del jesuita Francisco Noël.²¹ Concretamente su obra *Observations mathématiques et physiques in India et China factae. Ab anno 1684 usque ad Nahum 1708* (Praga, 1710) proveyó a nuestro filósofo de buenas referencias de la historia, la cronología, la geografía y la cultura de estas regiones y especialmente generó el interés de Wolff en el pensamiento confuciano. Es en este momento cuando su conocimiento sobre la cultura china se dinamiza con las traducciones y resúmenes de Noël de los denominados «Seis Clásicos»,²² los cuales, conforme a esta compilación, incluían: «La Gran enseñanza» (Dà Xué), que forma parte del Clásico de los Ritos, la «Doctrina del Significado» (Zhōng yōng), Las Analectas (Lùn Yǔ), el Mencio (Mèng Zǐ), el «Clásico de la Piedad Filial» (Xìaojīng) y la «Filosofía moral para los jóvenes» de Zhū Xī (1130-1200)²³ pequeña obra que se utilizó de guía para instruir a los jóvenes en China en el siglo XII sobre las obras clásicas.

158

Las influencias confucianas en el pensamiento de Wolff no aparecieron inmediatamente en sus obras. Interesado en enfrentar su racionalismo y filosofía seculares a la filosofía pietista, no dudó en equiparar su admiración por el pensamiento cartesiano con el confucianismo, y en el prefacio fechado el 18 de abril de 1721 de su trabajo metafísico *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen*, destacó:

«Desde la antigüedad el pueblo chino se ha dedicado con ahínco al arte de gobernar: sin embargo, tengo el conocimiento para determinar examinando sus textos que sus doctrinas están en armonía con las mías

²¹ Para más información sobre este jesuita, véase: L. Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine*, Shanghai, Mission Catholique, 1932, pp. 414-19.

²² F. Noël, *Sinensis imperi libri classici sex, nimirum adutorum schola, immortabile medium, liber sententiarum, mencius, filialis observantia, parvulorum schola, e sinico idiomate in latinum traducti...*, Praga, 1711.

²³ Para un comentario crítico de la traducción de Noël, véase: C. de Harlez, «Le Siao Hio, ou Morale de la Jeunesse avec le commentaire de Tcheu-Siueu», vol. XV de *Annales di Musée Guimet*, París, Publications du Musée Guimet, 1889, pp. 6-8. A propósito de estos seis clásicos existen diversas identificaciones incorrectas que añaden o quitan determinadas obras, como la de A. Reichwein, *China and Europe*, op. cit., p. 162.

propias. Quizás algún día encuentre la ocasión para demostrar las coincidencias de las enseñanzas morales y políticas del pueblo chino de una forma científica con mis propias doctrinas.»²⁴

También en su famosa conferencia *De Sinarum Philosophia Practica* del 12 de julio de ese mismo año no dudó en reconocer las virtudes de la lengua china y del concepto de «harmonía» confuciano con respecto a su filosofía moral.²⁵ Tanto los enfrentamientos por planteamientos filosóficos como su interés por la filosofía confuciana acompañaron a nuestro autor hasta su traslado a la Universidad de Marburgo. Una vez allí, y aunque las controversias filosóficas continuaron, nuestro autor recibió apoyos en sus discusiones sobre filosofía china de la Swedish East Academy y del Rey Federico I,²⁶ responsable de la creación de la Swedish East Indian Company en 1731. También las universidades de Leyden y Bolonia no dudaron en apoyar a Wolff, e incluso el zar Pedro el Grande de Rusia –príncipe en aquel momento– le ofreció la vicepresidencia de la Academia de San Petersburgo.²⁷ En 1726 nuestro autor publica en Frankfurt-am-Main su *Oratio de sinarum philosophia practica, in solemne panegyri recitata cum in ipso academiae hallensis natali XXVIII. D. XII Julii A.O.R. 1721. Fasces prorectorales successori traderet, notis uberioribus illustrata*.²⁸ Las críticas no tardaron en sucederse. Las múltiples controversias invitaron a otros

²⁴ David Lanch, «The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754)», en *Journal of the History of Ideas*, 14:4, 1953, pp. 561-74.

²⁵ Detalles sobre el enfrentamiento de Wolff con Joachim Lange –quien consiguió su expulsión de la Universidad de Halle, en nombre de la ortodoxia y la piedad– que motivó esta conferencia pueden encontrarse en C. G. Ludovico, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie*, Leipzig, 1737, pp., 8-9 y H. Wutte (Ed.), *Christian Wolff eigene Lebensbeschreibung*, Leipzig, 1841, pp. 19-26.

²⁶ Básicamente consultable en C. Bartholmess, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling*, París, 1850, pp. 96-7; disertación sueca titulada «Dissertatio Sententiam Wolfii de philosophia Sinarum Confuciana examinans, Praesidē Nicol. Lagerlöf publ. exam. Subjicit Carolas Gust. Schröderer», en H. Cordier, *Bibliotheca Sinica*, col. 1410, París, 1907-8; y O. Sirén, «Kina och den Kinesiska Tanken I Sverige pa 1700-Talet», *Lychnos*, nº 1, (1948-9), p. 12.

²⁷ Para reforzar la relación de Wolff con el zar Pedro el Grande y la Universidad de San Petersburgo, consúltese E. M. Kunik, *Briefe von Christian Wolff aus den Jahre 1719-1753. Ein Beitrag zur Geschichte der Kaiserlichen Akademie su St. Petersburg*, San Petersburgo, 1860, pp. 70-2.

²⁸ En 1740 G. F. Hagen publicó una traducción al alemán de esta obra en el vol. VI de su compendio de trabajos wolffianos titulado *Kleine philosophische Schriften*. Esta traducción se reimprimió parcialmente en F. Brüggemann (Ed.), *Das Weltbild der deutschen Aufklärung*, Leipzig, 1930, pp. 174-95. Existe una traducción francesa del *Oratio* en la parte II de J. H. Formey, *La Belle Wolffienne*, The Hague, 1746.

a interesarse por la filosofía china. Georg Bernhard Bilfinger, alumno de nuestro autor en Halle –quien posteriormente acuñaría el término de «filosofía leibnizo-wolffiana» durante su período como profesor de filosofía y teología en San Petersburgo y Tubinga, respectivamente– publicó en 1724 su *Specimen doctrinae veterum sinarum morales et politicae*, en el que defendía las posiciones confucianas de Wolff. Estas mismas influencias orientales serían motivo de crítica por parte de J. F. Buddeus. En 1750 se publica la traducción inglesa de su *Oratio* titulada *The Real Happiness of a People under a Philosophical King Demonstrated; Not only from the Nature of Things, but from the undoubted Experience of the Chinese under their First Founder Fohi, and his Illustrious Successors, Hoam Ti, and Xin Num* (Londres),²⁹ en donde se percibe su admiración por la filosofía política china. En este contexto, tanto por boca de Lange como en círculos reducidos de los denominados «filósofos populares»,³⁰ se sucedían las críticas a la doctrina wolffiana. Obviamente sus guiños orientalistas no quedaron exentos de crítica y comentarios. Todos ellos pueden simplificarse en los comentarios de Lange sobre el *Oratio*: el pueblo chino es el mayor grupo de población atea bajo el sol; siendo el pueblo de entre los conocidos más sabio y virtuoso, deberían servir de modelo a otras naciones y, en último lugar, la filosofía wolffiana creada a partir de determinados principios chinos resultó una errónea y escandalosa filosofía.³¹ Las replicas wolffianas a estas imputaciones no se hicieron esperar y se centraron, especialmente, en matizar el ateísmo chino apelando a la inexistencia de un concepto de divinidad afín al cristiano. Al mismo tiempo que esto sucedía, Federico el Grande, quien no sentía demasiada simpatía por los teólogos que habían conseguido expulsar a Wolff de Halle, y quien, personalmente, toleraba el racionalismo, el agnosticismo e incluso el ateísmo (debido a su formación e interés personal en el pensamiento y la literatura francesa), no podía tolerar que un hombre de la eminencia de Wolff estuviera fuera de Prusia. Con todo, el interés por la educación del monarca determinó el regreso de nuestro

160

²⁹ Múltiples controversias han girado en torno a esta traducción cuya autoría se polemiza entre «Mr. Santhoroc, Gentilhomme Allemande» y J. Caspar Santoroc, y cuya corrección al texto original generó numerosos comentarios.

³⁰ Nos referimos como tales al grupo de autores que ayudaron a difundir las ideas filosóficas en Alemania entre el público educado traduciendo al alemán diversas obras moralistas, principalmente inglesas. De entre ellos destacamos a Garve, Riedel, Nicolai y Wieland.

³¹ Para consultar estos comentarios, J. Lange, «Court exposé des maximes de la philosophie de Mr. Wolff, qui sont préjudiciables à la religion naturelle, et a la révélation...», en *Recueil de nouvelles pièces philosophiques... entre messieurs Lange et Wolff...*, traducido por el conde von Manteuffel, Leipzig, 1737, pp. 36-7.

autor y su legado filosófico al mundo académico a la par que, junto con Voltaire, ofreció una presentación orientalista al joven monarca. De igual modo que el filósofo francés en su país, nuestro autor inauguró un interés popular por la cultura china en Alemania, que rápidamente fue potenciada con las traducciones de obras chinas de los jesuitas. Tanto en Francia como en Holanda y ahora en Alemania la intelectualidad reaccionó al estímulo que representaba China y ello fructificó en una respuesta académica posterior cuya responsabilidad inicial debemos jalonar en Wolff.

Nuestro representante del empirismo británico, Hume,³² comparte con sus coetáneos su escepticismo en metafísica. Sin embargo, no dudó en reconocer que la naturaleza humana se caracteriza por poner límites a esa capacidad de ser escéptico. Los intereses filosóficos humeanos exponen las limitaciones de la razón, y explican, en ausencia del ilusorio apoyo de ésta, cómo nos formamos nuestros juicios. Considerado por muchos como el más grande de los filósofos del siglo XVIII, su interés en Lógica, Ética, Crítica y Política sobre un nuevo fundamento, a saber, la ciencia del hombre y la teoría de la naturaleza humana, es considerado una de las mejores herencias filosóficas. Con Hume no sólo no tenemos una defensa de la irracionalidad de nuestro conocimiento de «objetos externos», sino que ni siquiera creyó en la necesidad «filosófica» de probar su existencia. Influenciado por el nominalismo de Berkeley y por Locke, de quien criticará la teoría de las ideas abstractas, construirá un escepticismo empírico que maravillará a Stuart Mill y con el que Kant «despertará» de su «sueño dogmático». Es asombroso, además, advertir cómo se trazan en Hume las líneas maestras de lo que será el positivismo de nuestro tiempo, a pesar de imprecisiones terminológicas y sistematizadoras.³³ Veamos su orientalismo con más detalle.

DAVID HUME (1711-1776) es el responsable de llevar hasta sus últimas consecuencias el empirismo baconiano, y ello en nuestro autor convierte el empirismo en sensualismo, por un lado, y en escepticismo, por otro. Mientras la *impresión* intuitiva es la responsable de fundamentar las ideas, éstas son copias pálidas y sin viveza de las impresiones directas y, de hecho, la continuidad de la realidad se funda en la capacidad de reproducir las impresiones

³² De entre las obras de David Hume recomendamos: *Tratado de la naturaleza humana*, *Diálogos sobre la religión natural*, e *Investigación sobre el entendimiento humano*.

³³ Para ahondar en la relación entre el positivismo de Hume, recomendamos la obra de J. García Roca, *Positivismo e Ilustración: La filosofía de David Hume*, Valencia, Publicaciones del Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Valencia, 1981.

vividas y crear un mundo de representaciones. Dicha crítica no se limita a las sustancias materiales y alcanza también al propio yo. De ahí su definición como colección de percepciones o contenidos de conciencia que se suceden continuamente. El yo no tiene, por tanto, realidad sustancial, dirá, es un producto de la imaginación. Sin entrar a valorar sobre quién recae la responsabilidad de unificar esa colección de representaciones, su valoración sobre ese «yo» se limita a identificarlo como algo distinto de esas mismas representaciones. Por su parte, el escepticismo humeano se basa en la convicción de que el conocimiento no puede alcanzar la verdad metafísica. De esta manera, la realidad se convierte en percepción, en experiencia, en *idea*. La contemplación de estas que no llegan a ser cosas, siendo impresiones subjetivas, es escepticismo. Estas son las consecuencias del idealismo cuando no descansa en algo que asegure la trascendencia, esto es, que haga que el mundo sea mundo y las ideas, ideas de las cosas. Sobre estos planteamientos filosóficos diversos autores han querido ver cierta influencia orientalista, concretamente del budismo indio.³⁴ De hecho, el primero que destacó ciertos paralelismos entre la doctrina humeana sensualista con el budismo fue La Vallée Poussin.³⁵ Con todo, la opinión más generalizada sobre la que Jacobson apoya su lectura de posibles influencias orientalistas en Hume descansa en el supuesto de que múltiples ideas orientales poblaron la época de nuestro autor y ninguno de sus contemporáneos pudieron escapar, totalmente, de su influencia. De manera que reconociendo la popularidad de la cultura asiática en el siglo XVIII podemos evaluar su repercusión en el pensamiento humeano en torno a sus nociones de sustancia, causalidad y a su valoración sobre el «yo». De acuerdo con el supuesto de Jacobson, las similitudes de estos conceptos vendrían a vincular el pensamiento humeano con el del budismo. Con ello no pretendemos defender el epíteto de *budista* sobre la filosofía de Hume, sino señalar el paralelismo entre algunas de sus conclusiones epistemológicas y morales, principalmente.

162

2. La reacción contra la Ilustración

Frente a ese generalizado racionalismo de la Ilustración surgen tendencias y unas determinadas líneas de pensamiento dentro del

³⁴ Sobre estos términos, consúltese: N. P. Jacobson, «The Possibility of Oriental Influence in Hume's Philosophy», en *Philosophy East and West*, 19, 1969, pp. 17-37.

³⁵ L. de la Vallée Poussin, *The Way to Nirvana*, Cambridge University Press, 1917, pp. 38-9.

propio fenómeno ilustrado que romperán con esa dinámica. De este modo, frente a esa tendencia racionalista e individualista ilustrada aparece un nuevo autor que pone punto y final al proceso ilustrado, y es nuestro cuarto autor seleccionado: Herder. Con la convicción de que el binomio pensamiento y lenguaje son inseparables, este filósofo alemán buscó dentro del estrecho margen de la historia registrada la fuente común de la que descienden todos los lenguajes. La dualidad esencial del lenguaje como sensual e intelectual a la vez –defenderá– imposibilita la disección kantiana de la mente en sensibilidad y entendimiento. La historia, como el lenguaje, se desarrolla a partir de la naturaleza y no comienza con un contrato o una intervención divina. Con Herder,³⁶ la Ilustración se hizo histórica. Ocupémonos de su orientalismo desde el supuesto de considerarlo como el pionero del interés alemán por Oriente.³⁷

JOHANN GOTTFRIED HERDER (1744-1803). Nuestro autor asistió a clases de Kant en la Universidad de Königsberg, donde recibió formación filosófica wolffiana, astronomía y geografía. Su primera aportación filosófica fue en torno a los problemas referentes al lenguaje desde planteamientos afines a los de Mendelssohn y Lessing,³⁸ es decir, insistiendo en una distinción entre lenguaje poético y lenguaje científico –filosófico en su terminología–. El contexto de su teoría del lenguaje es la discusión acerca de la lengua alemana. Con todo, apuntaremos para nuestros intereses que nuestro autor –obviamente, entre otros– distinguía entre diversos tipos de lenguaje y reconocía que su uso era de gran importancia. En este marco, podemos señalar que en 1789 el fundador de la «Bengal Asiatic Society», Sir William Jones, publicó una traducción en inglés titulada *Sacotalá or The Fatal Ring; An Indian Drama by Cálidás*, del drama célebre de *Abhijñānashākuntala* o *Abhijñānaśākuntalam*.³⁹ Este trabajo influyó a diversos escritores europeos, en especial

³⁶ Para estudiar el pensamiento de Herder, recomendamos: B. Suplan (Ed.), *Sämtliche Werke*, 33 vols., Berlín, 1877-1913; y para ahondar en su relación con la Ilustración: F. M. Barnard (Ed.) *Herder on Social and Political Culture*, Cambridge University Press, 1969.

³⁷ Especialmente relacionado con su obra y su repercusión en el romanticismo alemán, consúltese: R. Taylor, «The East and German Romanticism», en Raghavan Iyer (Ed.), *The Glass Curtain Between Asia and Europe*, Londres, Oxford University Press, 1965, pp. 188-200.

³⁸ Con la obra *Über die neuere deutsche Literatur: Fragmente* [«Sobre la reciente literatura francesa: fragmentos»], que apareció en 1766 anónimamente y no se fechó hasta completarse, en 1767.

³⁹ También conocida en sánscrito como *Kalidasa* [en devanagari [अभज्ञान शाकुन्तलम्].

al viajero Johan Georg Forster, quien en una versión alemana de la obra de Jones añadió comentarios propios sobre filosofía y mitología hindú. Este trabajo se publicó en 1791, y en mayo de ese mismo año, el propio autor envió un ejemplar a Herder. Ello fue un impulso al interés herderiano por las literaturas extranjeras. De hecho, veinte años antes ya destacó, en su *Über den Ursprung der Sprache*, a Oriente como el germen original de las lenguas y señaló a sus alfabetos como el prototipo de los occidentales. Y todo ello a pesar de que sus conocimientos sobre Oriente se limitaban a diversos libros de viajes y ensayos. Con posterioridad, el propio Forster le recomendó las traducciones de C. Wilkins de las obras hindús *Bhagavadgita* (1785) y *Hitopadesa* (1787), a la par que se ponían al alcance del público general una completa obra sobre la literatura sánscrita en alemán. Durante este período el romanticismo alemán se hace eco de las literaturas orientales y fija su atención en la India. Con cierta precocidad se marcó una línea evolutiva que comprendía los recientes descubrimientos orientales, la cultura y la civilización del Antiguo Testamento hasta Grecia, la cultura romana y la moderna Europa. Ello no tardó en provocar una confrontación con los tradicionales representantes culturales arios. El resultado más directo de todo ello fue el de localizar en la India un ideal de sabiduría ancestral y primigenio que sirvió de inspiración a muchos representantes de la intelectualidad alemana de la época. Tanto Herder como su mentor Hamann representaron esta tendencia y, a partir de las traducciones de Wilkins y Jones, se popularizaron las virtudes de la moralidad y la ética de esa India utopizada.

164

«Los hindúes son la raza más apacible sobre la Tierra. Ellos tienen aversión a causar dolor; respetan a todas las criaturas de vida, consiguen su sustento de la leche, el arroz, la fruta y las hierbas salubres –el alimento puro, inmaculado que la Naturaleza ofrece.»⁴⁰

La fascinación por la cultura y la civilización de la India empezó a germinar entre la intelectualidad alemana, y nuestro autor desempeñó un papel principal. En 1774, en su *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, no dudó en destacar la contribución de la India al desarrollo cultural, así como

⁴⁰ J. G. Herder, «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» VI, 3, en B. Suphan (Ed.), *Sämtliche Werke*, vol. XIII, Berlín, 1877, p. 222.

sus excelencias morales en su *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, de 1784-91. En este contexto, el ideal nebuloso de progreso humano que nuestro autor catalogó como «Humanidad» contó con las aportaciones indias. Este mismo concepto que las filosofías de los románticos alemanes reinterpretaron como un término en torno a la más elevada perfectibilidad humana. La más elevada forma de esa Humanidad es la religión –dirá–, y en el drama hindú Śakuntalā encontró la evidencia de lo que Schlegel denominaría *Allheit* (todo). Retomando la situación contextual, debemos destacar otras aportaciones de interculturalidad cuyas traducciones se hicieron muy populares. Trabajos de literaturas sánscritas, persas o árabes dinamizaron esta fascinación, y a pesar de que, en muchos casos, no hicieron demasiada justicia con algunas nociones y rasgos culturales propios que proyectaron y reestructuraron para su correcta adecuación en una narración colonial global, no cabe duda de que constituyeron los primeros estímulos orientales en Europa.

3. El Idealismo poskantiano

Durante la primera mitad del siglo XIX, el mundo filosófico alemán posibilita un florecimiento de la especulación metafísica extraordinario. Estamos a las puertas del mayor conjunto de sistemas e interpretaciones originales de la realidad y de la vida y la historia del hombre, cuyos autores se propusieron resolver el enigma del mundo, revelar el secreto del universo y el significado de la existencia humana. El origen del denominado idealismo alemán se localiza,⁴¹ por una parte, en la filosofía crítica kantiana como base filosófica inmediata. En este marco, no cabe duda de que no nos compete a nosotros desarrollar los motivos por los que el idealismo metafísico pudo surgir del sistema de un pensador que ha pasado a la historia por su escepticismo respecto a las pretensiones metafísicas. En ese marco, concluiremos que el idealismo postkantiano fue necesariamente una metafísica y que su deuda kantiana comprometió en mayor medida a Fichte que a Schelling o a Hegel. Otro aspecto del idealismo metafísico es su relación con el movimiento romántico alemán. Obviamente esto requiere ciertas matizaciones que vamos a simplificar con la idea

⁴¹ A propósito del idealismo alemán, destacamos: V. Godfrey (Ed.) *Idealism, Past and Present*, Cambridge, 1982; y José Luis Villacañas, *La filosofía del idealismo alemán*, vols. I y II, Madrid, Síntesis, 2001.

de que el propio espíritu romántico, en cuanto tal, era una actitud frente a la vida y el universo más que una filosofía sistemática. Con ello pretendemos destacar que nunca los sistemas idealistas como tales fueron la expresión ideológica del espíritu romántico, aunque sí lo fueran algunos de sus autores y el hecho de que ambos –idealismo y Romanticismo– fueron fenómenos culturales más o menos contemporáneos y es lógico un cierto intercambio e influencia. Finalmente, y tomando ese idealismo alemán como una teoría o un conjunto de teorías sobre la realidad como un todo, como la automanifestación del Absoluto, esa filosofía del hombre acabó con la muerte de Hegel en 1831. El colapso del idealismo absoluto se acabó de hundir con la aparición de otros tipos de pensamiento. La metafísica tomó un ritmo distinto y la filosofía especulativa, de Hegel, nunca fue recuperada. Vamos a destacar a dos de sus principales autores para nuestros propósitos: Schelling y Hegel.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING (1775-1854). Filósofo comprometido con el filosofar fichteano hasta tal punto que sus primeras obras fueron variaciones de la *Doctrina de la Ciencia* de éste, a partir de 1797 inaugura una teoría propia sobre la filosofía de la naturaleza intentando construir a la naturaleza como un «sistema objetivo de la razón». Considerado el Proteo, por su alteridad de opiniones y capacidad de adaptación, del idealismo postkantiano –léase Romanticismo filosófico–, tanto él como Schopenhauer y Hegel son buena muestra de la influencia del momento de la cultura y la filosofía de la India.⁴² De hecho, tanto Hegel como Schelling estudiaron en la Universidad de Tübingen y fueron compañeros de habitación junto a Hölderling –quien se convertiría en un gran poeta alemán.

Hacer hincapié en las influencias orientalistas en Schelling es empezar por el final, destacando sus conferencias sobre *Philosophie der Mythologie*, que fueron publicadas póstumamente y que contienen elaboradas secciones sobre la India y las tradiciones orientales con una perspectiva crítica y un cierto compromiso con el cristianismo.⁴³ No obstante, tanto en sus primeros trabajos como en su correspondencia personal podemos encontrar un interés por los estudios orientales e indios, en particular, concretamente en

⁴² W. Halbfass, *Indian and Europe: An Essay in Understanding*, Nueva York, State University of New York Press, 1988, pp. 100-20.

⁴³ Estas conferencias se hallan publicadas en la Colección de trabajos de Schelling, de la edición de su hijo K. F. A. Schelling como *Sämmtliche Werke*, II/1-2.

su comunicación epistolar con Schlegel.⁴⁴ Posteriormente nuestro autor va a presentar una actitud abierta hacia las filosofías indias y, en general, las no-europeas, llegando a defender su existencia académica en las conferencias de 1802 *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* [«Conferencias sobre el método de estudios académicos»]. Es tan buena opinión la que le sugiere la cultura india que no duda, en esta conferencia, no sólo en elogiar sus textos sagrados, sino también en considerarlos superiores a los de la Biblia.⁴⁵ A pesar de estas menciones, es difícil encontrar referencias específicas de las enseñanzas indias en los primeros trabajos de Schelling, y salvo algunas menciones de estricto carácter mitológico, su principal influencia se encuentra en su fascinación –por otro lado, afín a sus contemporáneos– por una idea del Absoluto al que se retorna, identificando éste como la cualitativa indiferencia de realidad e idealidad. Schelling identifica una base común para la naturaleza y el yo, esto es, un sistema de «identidad» entre la filosofía de la naturaleza y el idealismo trascendental. Esta teoría es expuesta en su *Darstellung meines Systems* [«Presentación de mi sistema filosófico»] de 1801, y es ahí donde proclama sus «puntos de indiferencia», los cuales posibilitan el acceso al absoluto como «indivisible» y como «identidad absoluta». Posteriormente, en *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge*, de 1802, se referirá a esta unidad e identidad como «la profundidad abismal desde donde todo proviene y hacia donde todo regresa». En estas primeras obras podemos encontrar el desarrollo de sus propias teorías, superando la influencia fichteana por un lado, y hallando similitudes con ciertas características del filosofar budista indio, por el otro. El propio Schelling, en su versión final de *Philosophy of Mythology*, deja constancia, como lo hará posteriormente Schopenhauer, de la similitud de su teoría del absoluto y la relación de éste con el individuo con el sistema Vedānta.⁴⁶ De acuerdo con Schlegel y Humboldt, nuestro autor postula una conexión etimológica entre el concepto *māyā* y «magia», y explica como «la posibilidad de un ser creador del mundo» se postula sobre un indeterminado «abismo» en Dios. Toda realidad es, finalmente,

⁴⁴ Véase, por ejemplo: H. Fuhrmans (Ed.), *Briefe und Dokumente*, vol. 2, p. 414; («Carta a Schlegel»), donde apoya la idea de una completa formación universitaria oriental. Citado en W. Halbfass, *op. cit.*, p.119.

⁴⁵ Estas conferencias fueron publicadas en 1803. Sin embargo, pueden verse en H. von Glasenapp, *Das Indienbild deutscher Denker*, Stuttgart, K. F. Koehler Verlag, 1960.

⁴⁶ En silabario devanagari [वेदान्त]. Se trata de una escuela de filosofía dentro del hinduismo.

voluntad, y ella misma crea de sí misma las ideas y con ello a la propia razón. En *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [«Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y de los objetos con ella relacionados»], Schelling es tajante: el mundo procede de la interacción de esas ideas y su trasfondo, siendo la naturaleza la que revela el conflicto entre el propósito racional y la lucha irracional. En este sentido, Schelling identificará los *Upanishads* del budismo Vedānta como una lectura insatisfactoria, y los tachará de poseer una insuficiencia teórica. En su presentación de la unidad de toda realidad en el concepto de *brahmán*, nuestro autor va a entenderlo como una excesiva simplificación.⁴⁷ En este contexto, su *Philosophy of Mythology* se encuentra lleno de comentarios críticos e interpretaciones y evaluaciones especulativas sobre la India. Sin llegar a presentarse como un experto, sus debates con el pensamiento y la mitología india son una respuesta comprometida teológica y filosóficamente. Esta obra no alcanza a ser un documento sobre la cultura y la civilización de la India, pero sí resulta paradigmática en la historia de la interculturalidad y los encuentros interreligiosos.⁴⁸ La idea de que la mitología es extraña, pagana y una religión natural necesitada de los requisitos de una revelación verdadera refuerza esa otra según la cual las deidades de la mitología son falsos dioses, sin por ello dejar de darse una genuina y auténtica relación con la deidad. La mitología es una religión natural, nos dirá Schelling, y por ello en su búsqueda por el conocimiento de Dios a partir de la historia de todas las religiones nuestro autor toma en consideración la religiosidad india. De la anterior «filosofía negativa» que afirmaba la revelación de Dios en ciertas formas racionalmente comprensibles –defendida por Schelling y Hegel–, la nueva «filosofía positiva» defenderá la revelación de la deidad suprema en todas las religiones, esto es, en la historia religiosa del hombre.⁴⁹ En la

⁴⁷ Para consultar la importancia que Schelling da a los *Upanishads*, tómense en cuenta las consideraciones de Max Müller al tachar de estrictas las traducciones de Schelling en 1845 y considerarlas como la muestra de la genuina sabiduría india. M. Müller, «Damals und jetzt» en *Deutsche Rundschau.*, 41, 1884, p. 416.

⁴⁸ A este respecto, puede ayudar la obra W. Heinrich, *Verklärung und Erlösung im Vedānta, bei Meister Eckhart und bei Schelling*, Salzburgo-Múnich, 1961.

⁴⁹ V. Nuevo, en la «Introduction» de su traducción de la obra de P. Tillich, *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1974, p. 22. Sin duda una de las mejores investigaciones sobre las conferencias de Schelling recogidas en su *Philosophy of Mythology* y en *Philosophy of Revelation*. Sobre las interpretaciones de la mitología y la revelación, véase también: C. M. Schröder, *Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, Múnich, 1936.

presentación de nuestro autor, la India –junto a China– ocupa un lugar entre Egipto y Grecia, sin implicar una secuencialidad histórica o transición alguna entre ellas. La profunda tradición mitológica india es contrastada con el zoroastrismo persa con el que Schelling ve una cierta tradición y, en consonancia con su teoría positiva de la religión, analiza la tradición india. Con su trabajo potenció los intereses de la Europa intelectual por los estudios interculturales e interreligiosos con Oriente.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770-1831). Formidable crítico de Kant, Hegel y su pensamiento influyeron a Marx, quien con esta influencia cambió el curso de la historia de los siglos XIX y XX. Sin duda, el filosofar de Hegel se encuentra en la base de las principales corrientes de pensamiento de nuestra época, y su inasequibilidad inicial lo restringe al auténtico interés. La principal dificultad del hegelianismo, por ello mismo, descansa en su principal característica: su concepción sistemática del mundo. En sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [«Lecciones sobre filosofía de la historia»]⁵⁰ podemos encontrar una de sus mayores contribuciones filosóficas (su captación de la naturaleza históricamente condicionada de nuestro pensar) y el impulso más genuino de su teoría filosófica desde la cual cobra sentido llevar a cabo el proyecto de una breve historia del mundo. Para Hegel, los hechos de la historia son el material bruto al que el filosofar debe dar sentido. El análisis y la comprensión del proceso racional de desarrollo de la historia, sostiene, legitiman el entendimiento de nuestra propia naturaleza y nuestra posición en el mundo. Con estos supuestos, la obra empieza con un apartado denominado «El mundo oriental», con los antiguos imperios de China, la India y Persia –con la acusación de caracterizarse por poseer una limitada libertad social personificada y exclusivizada en la figura del gobernante–, Asia occidental y Egipto, y con esto vamos a iniciar nuestro repaso por su orientalismo.

Tradicionalmente vinculado al pensamiento y a la cultura de la India, diversas investigaciones al respecto han querido localizar en esta obra y en su *Philosophie der Religion* [«Lecciones sobre la filosofía de la religión»] sus principales referencias orientalistas. Sin embargo, vamos a sugerir hacer una mayor indagación en los orígenes de esa influencia para poder evaluar su repercusión, sin entrar, no obstante, en subrayar la implicación de estas referencias

⁵⁰ Utilizamos la versión en español prologada por José Ortega y Gasset y traducida por José Gaos.

en el pensamiento filosófico hegeliano.⁵¹ Por ello, del modo en que venimos haciendo con otros autores, y coincidiendo también con ellos, el orientalismo del autor de *Phänomenologie des Geistes* [«Fenomenología del espíritu»] se encuentra afectado del interés de su época por la India.⁵² Este hecho, en el caso concreto de Hegel se puede concretar en los trabajos de indología del inglés H. Th. Colebrooke. La contemporaneidad de ambos avivó esta relación hasta el punto de que los trabajos iniciales orientalistas de Hegel se deben a esta influencia,⁵³ y aunque, qué duda cabe, sus comentarios y análisis sobre la cultura y la filosofía india no gustaron a los indólogos de su época, por reduccionistas y tópicos, Hegel fue un asiduo lector de todo cuanto llegaba a sus manos sobre estos temas. Nuestro autor representó el papel del típico occidental que, desde el interés postilustrado-romántico, en ningún momento concedió la oportunidad de igualdad a nada que no procediera del germen cultural europeo.⁵⁴ Sin duda, el «orientalizar» Oriente encuentra su origen en esta época y en estos autores, y, como sucederá en la mayoría de casos de la época, un insuficiente conocimiento histórico y filológico, principalmente, y una cierta actitud subjetiva van a estar detrás de las imprecisiones y de las conclusiones prematuras. No obstante, resulta muy útil analizar este período.

El Romanticismo alemán, a la vez de ser el responsable del interés hegeliano por la India, también va a recibir críticas de éste por esa misma influencia oriental. El concepto hegeliano del espíritu de la historia del mundo no entiende de orígenes ideales que glorificar en épocas anteriores, esta evolución no es sino el progreso de la

⁵¹ Para contrastar la implicación del orientalismo indio en el pensamiento hegeliano, consúltase W. Halbfass, *Indian and Europe: An Essay in Understanding*, Nueva York, State University of New York Press, 1988, pp. 84-99.

⁵² Sobre el interés general de Hegel en la India, consúltase: F. Kreis, «Hegel's Interpretation der indischen Geisteswelt», en *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie, Kulturphilosophie* 7/2, 1941, pp. 133-45; y sobre la filosofía india: W. Ruben, «Hegel über die Philosophie der Inder», en *Asiatica, Festschrift F. Weller*, Leipzig, 1954, pp. 555-69, e I. Viyagappa, G. W. F. Hegel's *Concept of Indian Philosophy*, Roma, Università Gregoriana, 1980.

⁵³ Véase al respecto: W. Halbfass, «Hegel on the Philosophy of the Hindus», en *German Scholars on India*, vol. I, Benarés, Embassy of the Federal Republic of Germany (Nueva Delhi), 1973, pp. 107-22; y: «Hegel on Meditation and Yoga», en *Zen Buddhism Today, Annual Report of the Kyoto Zen Symposium*, §9, pp. 72-84.

⁵⁴ Para confrontar una valoración sobre esta posición, consúltase: H. von Glasenapp, *op. cit.*, 39 f, p. 59; H. Zimmer, *Philosophies of India*, y las referencias a Hegel de L. Dumont, *Homo Hierarchicus*, p. 16.

conciencia de la libertad y en esa maduración no hay lugar para recuerdos de añoranza hacia épocas anteriores. Todo lo anterior es sólo el paso previo para el progreso posterior. El concepto de *Geist* hegeliano corresponde a esa secuencia colectiva que ejerce una fuerza activa a lo largo de la historia y de la que forman parte todas las mentes individuales. Ese mismo «espíritu» colectivo no entiende de añoranzas de épocas previas, y con ello Hegel se distancia de esa nostalgia romántica india. Con Hegel no hay lugar para regresar a ningún Oriente. Ni puede hacerlo, ni lo necesita.⁵⁵

Con todo, y aunque Hegel en ningún momento mostró ningún interés por aprender sánscrito o algún otro idioma indio, sus juicios sobre la cultura y la civilización india no fueron tan infundados e irresponsables como aparentan las apreciaciones de H. von Glasenapp. Hegel se documentó con las principales traducciones de la época y se preocupó por devorar cuantas investigaciones concernientes a estos temas llegaron a él, y con este supuesto podemos intuir que sería conocedor de los últimos conocimientos sobre temas asiáticos e indios, particularmente. Sin embargo, debemos reconocer que ni siquiera en este contexto ni la India ni China ocuparon un interés serio mínimo en los primeros trabajos de nuestro autor, caso contrario al que ocupó del denominado Próximo Oriente, Turquía,⁵⁶ el cual estuvo siempre en su horizonte histórico.

No obstante, a partir de 1822 (básicamente por el auge de publicaciones y conocimientos especializados que se ponen al alcance del público) esta situación cambia y el estudio de las tradiciones chinas e indias ocupa la atención de nuestro autor.⁵⁷ Dos años antes, a la vez que nuestro autor ocupó una plaza de profesor de Filosofía en la Universidad de Berlín, se establecía la primera plaza de profesor de Indología en Alemania, en la Universidad de Bonn. Hasta su muerte en 1831, este período se caracterizará por ser muy prolífero en la lectura y el estudio de las

⁵⁵ Sobre las críticas hegelianas a las especulaciones sobre los orígenes culturales de Schlegel y algunos orientalistas católicos, consúltese: G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hoffmeister, Hamburgo, 1955-68.

⁵⁶ Con relación al interés de Hegel por Oriente, consúltese: M. Hulin, *Hegel et l'Orient*, París, Vrin, 1979; E. Schulin, *Die weltgeschichtliche Erschliessung des Orients bei Hegel und Ranke*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1958; y especialmente: «Geist der Orientalen», probablemente escrito en 1797.

⁵⁷ Véase: E. Schulin, *op. cit.*, p. 40, y, especialmente, con respecto a la relación de Hegel con la tradición filosófica china, consúltese: Kim Young-Kun, «Hegel's Criticism of Chinese Philosophy», en *Philosophy East and West*, 28, 1978, pp. 173-80.

diversas publicaciones especializadas sobre India. Especialmente, el pionero sanscritista y lingüista F. Bopp,⁵⁸ de la Universidad de Berlín, desempeñará un papel relevantísimo, al incorporar los resultados de sus estudios en clases y ponencias de Historia de la Filosofía, Filosofía de la Historia del mundo, Estética y Filosofía de la Religión. Con ello, la presentación de la civilización y la cultura indias se especializó y se detalló para su mejor comprensión y asimilación.⁵⁹ En 1824, H. Th. Colebrooke publica su «On the Philosophy of the Hindu's» en *Transactions of the Royal Asiatic Society*, que nuestro autor recibe con entusiasmo y del que percibe el sistema Sāmkhya y Nyāya-Vaisesika como la nueva base para la adecuada comprensión occidental del pensamiento indio; y aunque no duda en mencionarlo en sus clases de Historia de la Filosofía, posteriormente no utilizará las siguientes publicaciones sobre filosofía india.

A pesar de ello, los conocimientos de Hegel sobre budismo son reducidos, y junto a los mencionados podemos mentar a otros investigadores como sus fuentes documentales: F. Buchanan,⁶⁰ E. Burnouf,⁶¹ y los artículos y estudios de W. von Humboldt sobre el *Bhagavadgīta*, a cuyas interpretaciones Hegel responderá e incluso criticará.⁶² En este contexto, se ha demostrado que las declaraciones de Glasenapp al acusar a Hegel de no mencionar el *Oupnek'hat* de Abraham-Hyacinthe Anquetil Du Perron no son ciertas.⁶³ A diferencia de Schopenhauer, nuestro autor no insta a los filósofos alemanes,

⁵⁸ Como constata I. Viyagappa, *op. cit.*, cofundador de la gramática comparada, F. Bopp estudió en París entre 1812 y 1816 persa, árabe, hebreo y sánscrito. De estos estudios surgió su *Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache* (Frankfurt, 1816). Destacable mención merece su rechazo a aceptar la idea de que todas las lenguas vinieran del sánscrito, a favor de la teoría de una lengua común más antigua, con lo cual prescindió del misticismo nacionalista que empañaba hasta entonces la investigación filológica alemana.

⁵⁹ La no publicación de estas lecciones obligó a llevar a cabo un trabajo de recolección a partir de las notas y apuntes de sus alumnos, lo cual constituyó un material referencial importante.

⁶⁰ Especialmente, su «On the Religion and Literature of the Burmas», en *Asiatic Researches*, nº 6, 1801, pp. 163-308.

⁶¹ Sobremanera su «Sketch of Buddhism Derived from the Buddha Scriptures of Nipal», en *Transactions of the Royal Asiatic Society*, nº 2, 1829, pp. 222-57.

⁶² Dichos comentarios pueden encontrarse en el artículo publicado en 1827 titulado «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», el cual nunca ha sido traducido al inglés pero puede encontrarse en francés en M. Hulin, *op. cit.*

⁶³ Véase: G. W. F. Hegel, *Berliner Schriften, 1818-31*, Frankfurt, 1970; e I. Viyagappa, *op. cit.*

especialmente a los kantianos, a contestar a Du Perron por su traducción. Este último gozará de mayor atención por su investigación pionera de la colección de textos sagrados persas *Avesta*, pertenecientes al zoroastrismo y escritos en avéstico, y su influencia en nuestro autor aparece más en sus referencias que en su documentación, como es el caso de Abbé J. A. Dubois con su *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. No sucederá lo mismo con los autores británicos (W. Jones, F. Wilford y J. Mill), quienes resultaron de gran importancia para la formación de Hegel en orientalismo.⁶⁴

4. Conclusiones

Llegados a este punto, podemos concluir con la indiscutible relevancia del auge de publicaciones y de un interés europeo por Asia oriental que, potenciado por el regreso de figuras de gran capacidad intelectual, publicitaron una cultura y una sociedad que no dejó indiferente a la intelectualidad europea y, menos aún, a su creación filosófica.

Con todo, no podemos olvidar el abanderamiento que muy concretamente desempeñó la cultura india. Aun así, la posterior llegada de un mayor y mejor conocimiento de la pluralidad cultural de todo aquello que engloba la etiqueta de Asia oriental fue suficiente para que la curiosidad por lo nuevo aumentase y, rápidamente, se pudiese usar para contrastar teorías concretas, especialmente lingüísticas. Es indudable que el movimiento denominado Ilustración gozó de un entorno orientalista que dinamizó los debates y descorchó nuevas iniciativas. La depuración por decantación produjo que estos primeros conocimientos, a nuestros ojos, pudieran interpretarse como manipuladores y completamente subjetivos, pero no hay duda de que su alcance penetró en el corazón de una intelectualidad que supo entender el significado del mensaje sin hacer mucho caso a la subliminalidad. Obviamente, muchos de esos datos y conocimientos en general han debido ser punteados y se han mejorado con el paso del tiempo y de una especialización que el interés occidental nunca ha abandonado y que, sumado al propio oriental, se ha constituido en un sólido saber. Al diseñar este repaso por los orientalismos de algunos nombres propios del

⁶⁴ Principalmente, podemos destacar a W. Jones por descubrir que el idioma avéstico, el antiguo persa y el sánscrito se asociaban con lenguas europeas en un grupo que denominó «escítica»; por su parte, F. Wilford se especializó en el estudio de las religiones antiguas indias; y J. Mill básicamente por su monumental *The History of British India*.

filosofar occidental como una revisión de la historia de la filosofía occidental en el período comprendido entre los siglos XVII y XVIII, hemos pretendido plantear el sentido de estas influencias y su papel en la innovación que caracterizó este período. La elección de los autores viene de la mano de ese orientalismo, pero tampoco es nuestra intención responsabilizar exclusivamente ni a estos autores ni a su orientalismo en el proceso de desarrollo y evolución de la filosofía occidental en este período. Con todo, nuestro objetivo queda limitado a subrayar estas influencias en las vidas académicas e intelectuales de esos autores, así como a dinamizar la valoración de las influencias culturales de Oriente hacia Occidente, desde la convicción de que la curiosidad intelectual no sabe de imposiciones y su libertad genera una hermosa descendencia.

Gabriel Terol Rojo
Depto. de Filosofía de la Facultad de Filosofía y CCEE
Universidad de Valencia
gterolr@gmail.com

[Artículo aprobado para su publicación en enero de 2012]